59e ANNÉE (6e SÉRIE) — No 3 — 20 JANVIER 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Deux chapitres de l'Histoire de l'Eglise de France au XIXe siècle.

Les Missions, l'Affaire Dreyfus

I

M. l'abbé Ernest Sevrin, du diocèse de Chartres a entrepris de nous raconter l'histoire des *Missions religieuses en France sous la Restauration (1815-1830)* [1]. Son ouvrage aura deux volumes.

Et déjà il nous donne le premier. C'est une lecture du plus haut intérêt. La matière était immense certes. L'auteur, admirablement informé, a su la dominer, y introduire de l'ordre, de la clarté, un sens de nuances qui est l'un des plus grands charmes des travaux d'histoire. Dans ce premier volume, il présente une vue générale du sujet. Dans le second, il entrera dans le détail. C'était l'unique moyen d'éviter la monotonie et les redites.

Il y a eut de douze à quinze cents missions en France, sous la Restauration. Elles duraient de six à huit semaines. Souvent, elles étaient suivies, à quelques mois de distance, par un « retour de mission » d'une quinzaine de jours. Toutes ces expéditions évangéliques se ressemblaient ; le programme en était à peu près uniforme. Il était donc possible d'en exposer la physionomie, d'en raconter le déroulement ordinaire, d'en présenter les acteurs principaux. Et c'est justement le sujet de ce premier tome. On y trouve deux sections : 1° le Missionnaire ; 2° la Mission.

Avec notre auteur, essayons de donner un aperçu des faits.

Et d'abord, les antécédents.

Tout le monde se souvient du livre récent : *La France, pays de mission ?* Les auteurs y avaient accumulé des témoignages et des preuves, en vue de provoquer dans tout le clergé et au sein de toute l'Eglise de France, un mouvement d'alarme, de piété, de compassion pour tant de pauvres âmes gagnées à un nouveau paganisme.

Il serait inexact de croire que les siècles passés n'ont rien connu de semblable. Il semble bien que la situation religieuse ait été pire, en 1815, qu'elle ne l'est maintenant. Et ce ne fut pas seulement en 1815 que la France devint un « pays de mission ». Quand on y regarde de près, on s'aperçoit qu'elle n'a jamais cessé de l'être !

Sans remonter à saint Vincent Ferrier, Alain de la Roche, Menot et leurs émules, comment pourrait-on oublier que S. Vincent de Paul institua ses Lazaristes sous le nom de *Prêtres de la Mission*, que S. Jean Eudes et ses disciples, un grand nombre d'Oratoriens, dont le célèbre P. Lejeune, de Sulpiciens même, puis de Montfortains, derrière leur magnifique modèle, saint Grignion de Montfort, et Maunoir, et Bridaine (ou Brydaine), pour ne citer que les plus illustres, furent tous des missionnaires ?

Sous l'empire, au lendemain du Concordat, les missions avaient commencé sans retard. Les missionnaires s'étaient mis à parcourir le pays. Napoléon les avait tolérés, protégés même, jusqu'au jour où il se brouilla avec le pape et, en 1809, interdit toutes les missions, en dépit du patronage que son oncle, le cardinal Fesch, archevêque de Lyon, leur accordait ostensiblement.

A partir du décret du 26 septembre 1809 jusqu'à la Restauration, les missions sont en effet suspendues. On ne plaisantait pas avec le terrible monarque et sa police était bien faite.

Mais voici que Napoléon a dû abdiquer, une première fois en 1814, une seconde fois en 1815, après les néfastes Cent-Jours.

Au point de vue religieux, quel est alors l'état de la France ?

L'auteur nous le décrit en ces termes :

> « Cinquante diocèses [2] trop vastes, épuisant les évêques, et réduisant leur activité ; un grand nombre de paroisses vacantes, la moitié dans tel diocèse, le tiers dans plusieurs autres ; un clergé plus fatigué encore et non moins pauvre que douze ans plus tôt, sourdement travaillé des mêmes divisions, objet de défiance et d'irrespect ; la vieille noblesse ruinée, déchue de son prestige, peu en état de continuer ses antiques traditions de bienfaisance ; les acquéreurs de biens nationaux, très nombreux, ennemis naturels de la prédication évangélique , les notables de province, notaires, huissiers, médecins, avocats, vétérinaires, ouvertement hostiles au clergé ; les soldats de l'Empereur accoutumés à vivre en païens, à voir mourir de même, et ni chefs ni soldats n'ayant l'air de croire à une autre vie ; les officiers mis en demi-solde par la Restauration, humiliés, mécontents, ennemis du gouvernement et des prêtres ; les grandes Ecoles de l'Etat,

[1] In-8 de xxx-368 pages, 500 fr. A la Procure des Prêtres de la miséricorde, 11, rue Poirier, Saint-Mandé (Seine). — Augustin Arcibal, Ch. pos. Paris, 511-46, à Saint-Mandé.

[2] Ici, je signale une méprise. On pourrait croire à une coquille, pour ce nombre de *cinquante* diocèses (p. 22), mais comme la même erreur se retrouve p. 49 et 115, il faut bien admettre qu'il s'agit d'une erreur effective : par le Concordat, furent créés en France non pas 50 diocèses, mais 60, savoir 10 archevêchés et 50 évêchés. Par le projet de Concordat de 1817, qui ne put être appliqué qu'en 1822-1823, furent créés 15 nouveaux diocèses, tant archevêchés qu'évêchés.

les collèges des chefs-lieux et jusqu'à un certain point ceux des petites villes, travaillés par l'irréligion ; le peuple encore attaché dans sa masse aux habitudes chrétiennes, mais d'une foi incertaine et très peu éclairée, d'une moralité douteuse : la pratique religieuse en déclin constant, l'abstention étant la règle chez beaucoup de femmes et chez la presque totalité des hommes, en bien des régions ; le travail du dimanche et le blasphème partout en honneur : nombre d'unions irrégulières, de mariages invalides ou purement civils, contractés pendant les mauvais jours ; quantité de jeunes gens et d'adultes non confirmés, n'ayant suivi aucun catéchisme et pas fait leur première communion, quelques-uns même non baptisés ; toutes choses qui apparaîtront souvent dans les retraites données aux soldats ; l'assistance aux offices contrariée et ralentie par l'absence de prêtres, par la distance où la difficulté des chemins... Telle est, en gros, la situation religieuse du pays, à la fin de l'Empire, et plus encore en 1815, après le second règne de Napoléon qu'on appelle les Cent-Jours, et qui fut désastreux à tous points de vue » (p. 22-23).

Voilà certes un tableau bien noir ; mais il est conforme à la plus triste réalité. L'histoire des diverses congrégations [3] de cette époque permet de prendre contact avec plusieurs des missionnaires que présente M. Sevrin, notamment le P. Enfantin et le P. Furnion, et ainsi de confirmer entièrement tout ce qu'il dit et de l'état religieux d'alors et des grandes expéditions missionnaires, et du caractère des principaux acteurs de cette magnifique entreprise de restauration chrétienne.

Qui étaient donc ces acteurs ?

Notre auteur passe en revue d'abord les instituts missionnaires, puis il présente leurs chefs.

Les instituts missionnaires sont la *Société des Missions de France*, fondée en 1814, par David de Rauzan, Legris-Duval et de Forbin-Janson, le créateur si connu de l' « Œuvre de la Sainte-Enfance ». Leur centre d'action fut le Mont-Valérien, ancien lieu de pèlerinage, en raison d'un Calvaire élevé là par Richelieu. En outre, les jésuites, appelés encore alors assez communément les Pères de la Foi ; les Oblats de Marie-Immaculée, fondée par Eugène de Mazenod ; les missionnaires de Besançon, dits de Beaupré ; les missionnaires de Toulouse ; les « Chartreux » de Lyon, fondés par le cardinal Fesch ; les missionnaires de Saint-Martin de Tours ; les prêtre du Sacré-Cœur de Picpus ou du P. Coudrin ; les anciennes Congrégations rajeunies : lazaristes ou Prêtres de la Mission de saint Vincent-de-Paul, les montfortains ; les missionnaires de Jean-Marie de La Mennais et ceux de l'abbé Gilbert, et bien d'autres groupements moins nombreux, disséminés dans tous les diocèses de France, tout comme, de nos jours, il y a des « missionnaires diocésains », presque dans tous les diocèses.

Et voici les chefs :

David de RAUZAN était né à Bordeaux en 1757. Il fut ordonné prêtre en 1782. C'était un homme instruit, docteur en Sorbonne, depuis 1784. Il avait refusé le serment, sous la Révolution. En 1800, il était rentré en France. Son évêque, à Bordeaux, le vénérable d'Aviau du Bois de Sanzay, un véritable héros, aurait bien voulu se l'attacher. Plus tard, ce fut le cardinal Fesch qui essaya de le retenir auprès de lui. Il en faisait cet éloge splendide :

« Piété angélique, caractère bienveillant et ferme, manières nobles et distinguées, instruction profonde et variée, ressources dans le cœur et dans l'esprit, il a tout pour lui ; il est de l'ancien et du nouveau régime : de l'ancien par la politesse, l'expérience du monde, la fermeté dans les principes ; du nouveau, par la simplicité, le zèle, le dévouement apostolique ; ajoutez une réputation faite, une considération acquise, une auréole personnelle. »

Ce fut cet homme si remarquable que tous reconnurent comme le chef du mouvement missionnaire, sous la Restauration. Il avait 57 ans, en 1814. Il ne cessa plus de parcourir la France. Sur près de 150 missions que prêcha sa société, il en dirigea personnellement une trentaine. Il fit de l'église de Sainte-Geneviève, rendue au culte en 1821, le centre le plus actif des œuvres dans la capitale. C'était un orateur clair, précis, vigoureux, simple, imagé, citant beaucoup l'Ecriture, mais dans son sens naturel et sans abus des sens accommodatices. Sa voix vibrante remplissait les églises les plus vastes. Son regard étincelant subjuguait l'auditoire. Frayssinous — un bon juge — diait de lui : « M. Rauzan, c'est un homme que je ne puis juger : il m'entraîne ».

Il reste de lui des congrégations florissantes. Il ne mourra qu'en 1847, à 90 ans passés.

Mgr de FORBIN-JANSON, le plus connu de ses collaborateurs, était né en 1785. C'était un homme de foi ardente, une âme de feu, qui rêvait des missions lointaines, mais que Pie VII orienta vers les missions intérieures françaises. Il devint évêque de Nancy en 1824, sans cesser d'être missionnaire. Il ira missionner jusqu'en Amérique. A New-York, il fera construire la belle église de Saint-Vincent de Paul des Français, encore desservie par des Pères de la Miséricorde, que le P. Rauzan avait fondés.

Comme orateur, il était inégal. Son ami, Rauzan, lui disait : « Vous n'avez de bon que vos péroraisons ». Il avait alors, pour conclure ses discours, des élans irrésistibles !

Eugène de MAZENOD, fondateur des oblats de Marie-Immaculée, était né à Aix-en-Provence, en 1782, d'une vieille famille de robe. Emigré à l'étranger, il était revenu en France, en 1802, et six ans plus tard, il entra à Saint-Sulpice. C'était un caractère ardent, fougueux même, pas toujours très commode dans l'excès de son zèle, empiétant volontiers et sans s'en douter sur les curés du voisinage. Il réussit à faire nommer comme premier évêque de Marseille, en 1823, son oncle Charles-Fortuné de Mazenod, auquel il devait succéder en 1837. Il ne mourra qu'en 1861, « plein de jours et de mé-

[3] J'ai parlé du P. Enfantin dans *La Providence de Grenoble*, paru en 1924, p. 30 et s., en vente à la maison-mère de Corenc, près Grenoble, — et dans *Madame de Franssu, Fondatrice de la Congrégation de la Nativité de N.-S.*, paru chez Aubanel Frères, Avignon, en 1926, p. 11 et s., plus longuement que dans le précédent ouvrage. Je signale, à ce propos que M. Sevrin, p. 173, donne ce missionnaire, purement et simplement comme *jésuite*. Or, s'il fit partie avec le P. Varin, des Pères de la Foi, avant leur suppression en 1807, et s'il essaya à plusieurs reprises, d'entrer chez ces mêmes pères, quand ils furent en réalité des jésuites, il ne réussit pas à y rester. Né en 1776, il mourut, en 1854, à Lyon, où il s'était retiré chez sa nièce, Mme Laporte, et fut inhumé à Loyasse (Lyon).

Quant au P. Furnion, des missionnaires « Chartreux » de Lyon, j'ai longuement parlé aussi de lui, dans *Une Lampe devant l'Hostie* (Mère Jeanne-Françoise de Jésus, Fondatrice de l'Institut de l'Adoration perpétuelle du Sacré-Cœur de Jésus). (In-12 de xxvi-402, p. 1932, chez les Religieuses du Sacré-Cœur, 24, place des Chartreux, à Lyon), p. 54 et suiv.

rites ». Il faut voir, dans l'ouvrage analysé ici rapidement, les fines mises au point de l'auteur, qui veut, à bon droit, ignorer les procédés du panégyrique, et qui entend bien faire ressortir, avec les qualités de ses héros, leurs « côtés humains ».

S'il le fait pour des hommes de premier ordre, tels que Rauzan, Forbin-Janson, de Mazenod, il s'en prive encore moins envers des missionnaires plus discutés, tels que le P. Guyon.

On a pu cependant le surnommer « le Bridaine » du XIX[e] siècle. Il fut l'honneur successivement de la Société du P. de Rauzan et des jésuites. Né à Régny (Loire), en 1785, il mourra à Lavaur, en 1845. Dès l'âge de 22 ans, en 1807, on le voit dans la petite communauté des « Chartreux », que le cardinal Fesch a groupés autour de Rauzan, à Lyon. Il sera plus tard des « Missionnaires de France », au Mont-Valérien. Son éloquence chaude, ardente, colorée, enflammait les auditoires, surtout ceux du midi. Mais il était très attaqué par les journaux hostiles et par les rapports administratifs. Il était avant tout un orateur des foules : « une manière de colosse, tout en force et en ardeur, à la voix formidable, aux poumons d'acier. » On assure qu'en Avignon, en 1819, il parla devant 60.000 auditeurs ! Et c'était bien avant l'invention du micro !

« Mais, observe M. Sevrin, nous ne sommes pas loin de Tarascon, où d'ailleurs il prêcha aussi la même année et laissa un souvenir profond. »

En 1821, il quitta la société des Missions de France, sans que l'on sache exactement pour quelle raison, et il entra chez les jésuites. Mais il resta peu au noviciat. Un an à peine après son entrée en religion, on le trouve de nouveau non seulement missionnaire, mais missionnaire en chef. Il est censé achever son noviciat, en parcourant le pays.

Mgr Parisis, qui était alors vicaire à Sainte-Croix d'Orléans, le vit à l'œuvre, mais il en avait gardé des impressions assez mélangées :

« Orateur entraînant, mais se prodiguant trop, prêchant jusqu'à cinq fois par jour ; donnant tous ses loisirs aux décors, montant aux échelles, parlant haut, quittant le tablier pour le surplis et le surplis pour le tablier ; s'irritant en chaire contre l'auditoire et le clergé, n'obtenant pas même le silence et le bon ordre ; et tandis qu'il se tue à dominer le brouhaha, Sainte-Croix devenant dans la pénombre, « un rendez-vous de scandales » : l'expression est de Parisis lui-même » (p. 70).

Et M. Sevrin conclut non sans mélancolie :

« Franchement, où est l'influence du noviciat ? » [4]

Evidemment, ce serait commettre la plus grave erreur de croire que cela se passait partout ainsi. Il reste cependant que le ministère du P. Guyon, si triomphal qu'il ait paru être parfois, suscitait aussi, sur plusieurs points, des critiques, dont les auteurs n'étaient pas seulement des ennemis de la religion et de l'Eglise.

Aux noms que l'on vient de citer, il faudrait ajouter celui de Jean-Marie de Lamennais, le frère aîné de l'illustre et infortuné « Féli ». On a pu dire de lui qu'il réalisa pleinement la belle devise que voici : « Zèle de feu, courage de fer ». Il est regrettable que nous ne puissions analyser son cas comme il convient. Nous verrions en lui quelques traits qui sont bien de l'époque : la précipitation à recevoir les ordres — en un même jour de la fin de 1801, alors qu'il avait 21 ans, la tonsure, les ordres-mineurs, le sous-diaconat, — et aussitôt, n'étant que sous-diacre, la charge d'un cours de théologie au collège de St-Malo, son ordination sacerdotale en 1804, après quoi il cumule les fonctions de professeur, de vicaire et de prédicateur.

Des faits de ce genre ne sont pas rares. Et c'est ce qui oblige à poser la question que M. Sevrin examine avec soin : quelle était la valeur morale et intellectuelle des missionnaires ?

Il y avait certes parmi eux des hommes pleins de talent, de vertu, de zèle, mais des hommes et non des anges, comme à toute époque de l'Eglise. Ils furent très attaqués. Le parti de la Révolution qui était aussi, alors, celui de l'incrédulité, s'acharna contre eux. Le contraire eût été surprenant. Ils recevaient les coups et les rendaient. Les missions furent souvent de véritables batailles. L'ouvrage ne le cache pas. Il fait le point des mérites et des erreurs dans l'œuvre de nos vaillants missionnaires : ils étaient parfois trop enclins à se jeter dans la politique, à faire crier *vive le Roi*, en même temps que *vive le Christ !* à faire prier pour les Bourbons en même temps que pour l'Eglise. Ce n'était pas leur goût de se laisser enfermer dans la sacristie. On regrettera cependant leur tendance à introduire de l'absolu dans ce qui est essentiellement le domaine du relatif, à savoir la politique.

Cela dit, il faut reconnaître qu'ils prêchaient la doctrine, qu'ils instruisaient et entraînaient les foules, qu'ils convertissaient un grand nombre de pécheurs et les conduisaient au confessionnal, puis à la Sainte-Table. Leur valeur intellectuelle était inégale, certes. Une phrase très nuancée de Mgr d'Aviau du Bois de Sanzay, archevêque de Bordeaux, à propos des missionnaires à l'œuvre sous ses yeux, va nous donner la note juste :

« J'aime, disait-il, l'éloquence démosthénique du P. Lambert, l'abondance cicéronienne du P. Thomas, la dissertation élevée du P. Gloript, l'homélie du P. Desmarres ; mais rien n'égale les : *ô mon Dieu ! ô Jésus ! ô Marie !* et autres exclamations du P. Enfantin. Il n'y a pas jusqu'à ses *hélas !* qui ne soient enlevants : quand on les entend, on est ému jusqu'au fond de l'âme. »

Et le fin lettré qu'était le prélat concluait en appliquant au P. Enfantin ce mot de saint Paul : « *Infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia :* Dieu a choisi ce qui était faible pour confondre les forts ! »

Dans la seconde section de ce tome I, M. Sevrin expose ce qu'était la Mission, dès le XVIII[e] siècle. Rien de plus intéressant que le tableau qu'il en fait. Il passe en revue tous les aspects de la mission : la partie matérielle d'abord, le voyage en diligence des missionnaires, leur logement, leur cuisine, les ressources pour leur entretien, puis l'horaire complet de la journée missionnaire, la prédication, les cantiques, les retraites particulières, les grandes cérémonies, telles que la rénovation des vœux du baptême, la consécration à la sainte Vierge, la procession au cimetière, la procession du Saint-Sacrement, puis la confession et les problèmes délicats qui s'y posaient : mariages irréguliers, restitutions, mauvais livres, la danse, enfin

[4] Il renvoie à Mgr Guillemant, *Pierre-Louis Parisis*, Gabalda, 1916, tome I, p. 70.

la communion générale et les œuvres de persévérance. Le tout se couronnait d'ordinaire par la plantation d'une croix de mission gigantesque.

On voit toute la richesse de contenu de ce livre. Nous ne pouvons que souhaiter la prompte publication du tome suivant, qui entrera dans le détail de l'histoire des missions, durant les quinze années considérées.

II

Un trait sur lequel nous n'avons pas assez appuyé, dans cette histoire des Missions, en France, sous la Restauration, c'est la violence des hostilités qu'elles avaient le don de déchaîner dans le camp de l'incrédulité. Chaque mission donnait lieu à une bataille entre les journaux. Les adversaires de la foi, qui étaient aussi les adversaires du régime, cherchaient à déconsidérer les missionnaires, à les tourner en dérision, et, souvent, ils ne craignaient pas de recourir même à la calomnie et au mensonge pour mieux les atteindre. Depuis 1789 en effet, il y avait deux France : et elles sont toujours l'une en face de l'autre, à l'heure actuelle. Ni les souffrances communes, ni les alliances passagères, ni les proclamations d'union sacrée, n'y ont rien changé. C'est qu'il s'agit au fond d'une opposition fondamentale : la lutte entre les deux Cités, la lutte entre l'Evangile des Droits de l'homme poussés jusqu'à la négation des Droits de Dieu, et l'Evangile du Salut de l'Homme par Jésus-Christ !

C'est ce que nous allons voir, d'une façon frappante, en résumant maintenant un second chapitre de l'Histoire de l'Eglise de France au XIX[e] siècle, celui de l'*Affaire Dreyfus*.

Nous prendrons pour guide ici M. l'abbé Louis Capéran, du diocèse de Toulouse. Il nous avait présenté, en 1935, *L'Invasion laïque*, de l'avènement de Combes au vote de la Séparation. Ce volume, qui eut un vif succès, est épuisé. Aujourd'hui il nous parle de *L'Anticléricalisme et l'Affaire Dreyfus* (de 1894 à 1899) [5]. Ce n'est qu'un tome I[er] ; un second doit traiter la période de 1899 à 1918. Et certes, quand on a lu ce t. I, si alerte, si impartial, si dru et dense, sans cesser d'être clair, on ne peut que souhaiter qu'il obtienne une telle diffusion que le t. II puisse le suivre de près.

Il était difficile de mieux faire voir tous les dessous de l'« Affaire » et de montrer d'une façon plus évidente comment la grande passion de *justice* envers un condamné, victime d'une grave erreur judiciaire, passion dont se glorifiaient si hautement les partisans de Dreyfus, se trouva déviée dans le sens de la plus douloureuse *injustice* envers l'Eglise et envers les Congrégations religieuses !

Cette déviation, c'est tout le livre de M. Capéran. Il en nomme les responsables : Zola, Clemenceau, Joseph Reinach, Arthur Ranc, la Ligue des Droits de l'Homme, etc. Cette déviation, nul ne peut la nier. M. J. Caillaux, au t. I[er] de ses *Mémoires*, résume toute l'histoire en termes presque dédaigneux. Qu'on en juge :

« Une histoire banale, démesurément grossie, transformée par les passions politiques et religieuses ! Quelques officiers tarés ou « fricoteurs » — (il veut parler du colonel Henry et du commandant Esterhazy) — trouvent fort intéressant de puiser dans les fonds secrets de deux ou trois grandes puissances, en passant aux divers services des Renseignements auxquels ils sont affiliés, des pièces dont toutes celles qui sont parvenues à notre connaissance sont sans valeur, — voilà la substance du forfait. Du côté français, le chef de l'entreprise est le colonel Henry. Il a un complice, un instrument : le commandant Esterhazy... »

Et M. Caillaux explique qu'ils obtenaient d'Allemagne des documents sans valeur, en vendant des documents français du même ordre, ce qui leur permettait de « toucher » des deux côtés [6].

Malheureusement pour eux, la découverte du fameux « bordereau » de 1894, alors que Henry était absent, ce qui ne lui permit pas de le faire disparaître à temps, provoqua au Service des Renseignements français une enquête, qui aboutit à l'arrestation, puis à la condamnation du capitaine Alfred Dreyfus, d'origine israélite. Il fut dégradé et enfermé à l'île du Diable, en dépit de ses constantes protestations d'innocence.

Voilà le point de départ. Les ouvrages sur cette Affaire abondent. L'abbé Capéran les a utilisés avec soin. On trouvera, dans son livre un résumé objectif et complet des événements. Mais ce qui est nouveau, chez lui, c'est l'exposé des déformations volontaires de l'« Affaire », comme on l'appela bientôt, dans le but de charger l'Eglise, qui n'y était absolument pour rien, de toutes les infamies !

Ni la famille Dreyfus, ni les premiers amis de l'infortuné capitaine n'en sont responsables. Le premier mouvement de Mme Dreyfus avait été de s'adresser au pape, en faveur de son mari : mais Léon XIII, qui devait toujours rester sympathique à cette cause et qui devait le dire nettement au plus fort de la bagarre, ne pouvait rien, dans une question si nettement nationale et où la justice militaire était en cause. Le premier qui lança dans la mêlée l'Eglise de France, restée totalement en dehors de toute compromission, ce fut Emile Zola. Si sa fameuse affiche « *J'ACCUSE...* » a été glorifiée, tout récemment encore, à l'occasion de son cinquantenaire, en 1948, par le journal communiste *Ce Soir*, M. Capéran est en mesure, à son tour, de dire : *J'accuse M. Zola d'avoir* SCIEMMENT ATTAQUÉ DES INNOCENTS, *sous prétexte de délivrer un innocent.*

Notez bien que nous ne doutons pas que Dreyfus fût innocent. La preuve est faite à ce sujet ; l'ouvrage de M. Capéran en accumule les éléments. On ne saurait trop regretter une erreur judiciaire aussi lamentable ni s'apitoyer assez sur les souffrances imméritées de cet homme. Mais quelle monstrueuse injustice, de la part de Zola, d'incriminer à ce sujet l'Eglise, le clergé, les Congrégations !

« La mise en jeu d'influences cléricales dans l'inculpation de Dreyfus était aussi arbitraire que l'accusation d'avoir acquitté par ordre, lancée contre les juges militaires — (il s'agissait de l'acquittement d'Esterhazy, le vrai coupable). —Le général Mercier cédait si peu aux « passions religieuses » qu'il avait nommé le positiviste général André au commandement de l'Ecole polytechnique, justement pour y installer un républicain, au lieu d'un clérical. — Le général Billot, par sa formation, son langage et ses amitiés républicaines, n'était pas moins immunisé que

[5] In-16 jésus, 580 p., 500 fr., chez l'auteur, 18, rue des Bûchers, Toulouse (C. c. Toulouse 91.48).

[6] *Mes Mémoires*, Paris, Plon, t. I, p. 125-126.

Mercier contre toute espèce de cléricalisme. Ni l'un ni l'autre, ni Gonse, ni Paty de Clam, ni Henry, ne sortaient de la rue des Postes. — Le général de Boisdeffre lui-même était un élève de l'Université ; après deux années de son enfance passées au collège de Vaugirard, il avait fait huit ans d'études au lycée d'Alençon. Seulement, il avait connu le P. du Lac, pendant la campagne de la Loire et était resté son ami : il n'en fallut pas davantage pour que Zola le suspectât de passion cléricale. Boisdeffre n'avait pas un seul élève des jésuites dans son état-major particulier ; l'Etat-Major général en comptait à peine neuf ou dix sur cent soixante officiers : peu importait. Zola avait les yeux de Ranc pour apercevoir dans les bureaux de la guerre une « jésuitière » (p. 66-67).

Et cela fut d'une gravité dont on ne saurait exagérer l'importance. L'affaire Dreyfus entra dans le cycle qu'on peut bien qualifier d'infernal des *Guerres dites de religion*. Bientôt, il ne s'agit presque plus de l'innocence ou de la culpabilité de Dreyfus, mais bien de la grande lutte déjà séculaire, que nou signalions tout à l'heure, la lutte entre la Révolution et l'Eglise ou comme on disait entre la Révolution et la Réaction ! Notez que dans la Révolution, nous sommes tous d'accord qu'il y avait bien des revendications légitimes, qu'il s'y trouva bien des réformes nécessaires et qu'on y proclama des droits véritablement sacrés. Mais, pour un Clemenceau, la Révolution est un *bloc*, dont il faut tout approuver ou tout condamner ! Pas de nuances, pas de distinctions, pas de casuistique jésuitique, comme diraient ces messieurs ! Et c'est ainsi qu'on introduit de l'absolu dans le relatif, et qu'on transforme la politique en dogmatique ou en religion à rebours.

Une fois lancée l'idée que derrière l'Etat-Major, pris en flagrant délit d'erreur judiciaire, il y avait le « parti-prêtre », il y avait les « jésuites », les « Congrégations », Dreyfus n'était plus qu'un symbole. On le transformait à son insu et à son corps défendant, en héros de l'anticléricalisme et par conséquent de la « vraie République ». Rien de plus éloquent, sur ce point, que l'aveu de M. Victor Basch, dans l'hebdomadaire *La Lumière*, du 3 août 1935, cité par M. Capéran (p. 1) :

« Un jour que Victor Basch, peu avant la mort d'Alfred Dreyfus, lui faisait gloire du redressement de la République par le dreyfusisme, l'involontaire héros de l'Affaire répondit au président de la Ligue des Droits de l'Homme : « Mais non, mais non. Je n'ai été qu'un officier d'artillerie qu'une tragique erreur a empêché de suivre son chemin. Le Dreyfus symbole de la justice ce n'est pas moi. C'est vous autres qui avez créé ce Dreyfus-là ! »

En vérité, rien de plus exact, et, par suite, rien de plus antifrançais que les conséquences que l'on tira de « l'Affaire » ! On a sciemment, par passion anticléricale, dressé les Français les uns contre les autres, allumé des haines, divisé la nation, enlevé aux prêtres, aux religieux et aux religieuses des droits que l'on proclamait sacrés pour tous, utilisé le mensonge, la violence, pour « sauver » (?) la République, au risque de tuer la France !

Qu'il est douloureux de constater un tel acharnement de la part d'hommes intelligents, cultivés, patriotes, mais aveuglés par la passion antireligieuse ! Un Arthur Ranc, un Lucien Herr, un Georges Clemenceau ont délibérément préféré se jeter dans une sorte de guerre civile, plutôt que de laisser passer une occasion de blesser l'Eglise, d'humilier le clergé, de frapper les convictions les plus respectables et les plus saintes ! Tel fut le drame de l'Affaire Dreyfus.

Le mérite du livre de M. Capéran est de mettre tout cela en évidence, de rendre vivement l'atmosphère de l'époque, de signaler le glissement du revisionnisme à l'antimilitarisme, puis à la lutte contre l'Eglise, de montrer comment naquirent et se développèrent les Ligues hostiles les unes aux autres, qui furent le couronnement de cette immense mêlée.

Mais ce qu'il y eut de plus grave, au point de vue politique, parmi les suites de l'Affaire, ce fut le parti qu'en tira bientôt le socialisme. Il était alors non, comme aujourd'hui, un parti de gouvernement, mais un parti de « chambardement » général. Il ne parlait que de détruire la société capitaliste afin de mieux la reconstruire à son gré. Il avait naturellement contre lui tous les défenseurs de l'ordre établi, même ceux qui admettaient qu'il y avait bien des choses à modifier ou à réformer dans cet ordre. Là encore, l'alliance avec l'Eglise eût été facile, pour la création d'un monde meilleur. Un pape comme Léon XIII savait reconnaître les tares de l'industrialisme et suggérer les remèdes nécessaires. Mais le marxisme faisait passer la négation de Dieu et de l'au-delà avant l'amélioration du sort des travailleurs ! Ce parti qui s'intitulait le « parti de la justice sociale » ne craignit donc pas, à la suite de Lucien Herr et de Jean Jaurès, de commettre les injustices les plus évidentes — injustices qui ne sont pas toutes réparées encore — en prenant fait et cause pour les ennemis de la religion et de l'Eglise, en prêtant son concours à l'œuvre à jamais déplorable de la déchristianisation du pays, en privant des Français des droits communs à tous les Français !

Mais, en temps de guerre, il semble que tout soit permis. Ernest Psichari, en rappelant cette époque, qui était celle de sa jeunesse, avait l'impression que les « dreyfusards » étaient des paladins du droit et de l'honneur. M. Capéran cite aussi un texte de Charles Péguy qui rend justice aux deux camps :

« Ces bandes antisémitiques et antidreyfusardes étaient fort braves, dit-il, elles étaient fort bien conduites, elles étaient très allantes et prenaient les plus vigoureuses offensives... Et nous aussi, nous étions fort braves, nous les bandes antiantisémitiques et dreyfusistes, et nous étions fort bien conduits (car nous nous conduisions nous-mêmes) et nous pratiquions les plus vigoureuses offensives... Tout le monde se battait en ce temps-là. (Il n'y avait que les radicaux qui ne se battaient pas. Ils étaient pleins d'une étrange frousse politique, redoublée d'une étrange frousse parlementaire et compliquée d'une étrange frousse électorale). Nous, tous les autres, nous nous battions comme des chiens, et, je puis le dire, dans ces batailles de la rue, rien de part et d'autre ne fut jamais commis contre l'honneur » (p. 194).

Il faut lire, dans l'ouvrage de M. Capéran, le récit de ces « batailles de chiens ». On ne résume pas un pareil résumé. Tous les personnages importants de l'époque y défilent : et les Brisson, les Bourgeois, les Dupuy, et les Déroulède, les Jules Lemaître, Ferdinand Brunetière, Barrès, etc.

Et l'exposé se clot sur la figure énigmatique de Waldeck-Rousseau. Lorsque Caillaux, dans ses *Mé-*

moires, arrive à cette grande figure, il n'a pas assez de lauriers pour couronner un tel homme ! A l'en croire, ce qui le distinguait avant tout, c'était l'ampleur de la vision, c'était la profondeur :

« Ce doit être, écrit-il (t. I, p. 211), le perpétuel souci du législateur de regarder l'avenir. Il regardait sans cesse au loin. L'espace qu'on sentait en lui faisait le prestige de sa pensée. »

Or, M. Capéran fait voir, avec preuves à l'appui, que ce profond homme d'Etat n'avait rien prévu de ce qui allait sortir de sa politique et qu'il se trompa sur toute la ligne. Appelé au pouvoir il forme un ministère de « défense républicaine ». Contre qui ? Contre les « ligues » ? peut-être, mais surtout contre les Congrégations, qu'il veut impliquer dans l'affaire. La perquisition à *la Croix*, le 11 novembre 1899, le procès contre les Assomptionnistes sont le prélude de la triste loi contre les Congrégations. M. Caillaux atteste qu'il avait voulu faire de cette fameuse loi de 1901, sur les Associations, non une loi de proscription, mais « une loi de contrôle, loi de police si l'on veut. » Admirable perspicacité ! Car, cette loi, qui était déjà profondément injuste, en ce qu'elle mettait les Congrégations hors du droit commun, il choisit lui-même pour l'appliquer l'homme qui devait le plus sûrement la déformer : Emile Combes ! Il avoua lui-même son erreur quand il vint gémir au sénat sur l'interprétation que donnait son successeur de la loi néfaste et impolitique qui était son œuvre principale. Et son dernier mot, avant de mourir, fut une protestation suprême :

« Lépine, vous direz, n'est-ce pas ? supplia-t-il à son chevet d'agonie, que je n'ai été ni socialiste ni radical ! » (Capéran, p. 298).

C'est donc ce grand homme, un des plus grands de la défunte « Troisième », qui nous est témoin qu'il s'est trompé complètement et qu'il a fait tout le contraire de ce qu'il voulait faire :

« Non seulement, conclut M. Capéran, Waldeck-Rousseau donnerait Combes à la République, mais d'ores et déjà, il la tournait et l'acheminait vers le combisme. Personne, pas même lui, ne serait plus maître de regarder ou de revenir en arrière » (p. 298).

Telles sont les grandes lignes d'un ouvrage remarquable ; il apporte la lumière sur un épisode navrant de notre histoire ; il détruit la légende — acceptée même par des catholiques — de la responsabilité de l'Eglise dans cette « Affaire » et dans les conséquences douloureuses qui en furent la suite. Tout le clergé de France le lira [7]. Et puisse l'auteur nous donner bientôt la suite !

L. Cristiani.

[7] On notera avec satisfaction que M. Capéran, en cours de route, rectifie plusieurs fois les assertions du P. Lecanuet, et celles de *l'Histoire des Catholiques français* de M. H. Guillemin, publiée en 1947.

VARIATIONS SUR LE THÈME DE L'EUCHARISTIE

Depuis quelques semaines, nous avons reçu un certain nombre de questions relatives à l'Eucharistie. Quelques lecteurs, un peu déconcertés à la lecture d'articles concernant le sacrifice de la messe, sont désireux d'avoir une explication qui apaise leurs inquiétudes. On voudra bien croire que nous n'inventons rien.

I. — Pourquoi certains théologiens opposent-ils « le Christ personnel, unique, historique et physique », immolé sur la croix, « au Christ sacramentel mystérique, mystique » offert à l'autel ? Ne serait-ce donc plus le même Christ ? Certains de mes paroissiens, lisant ces affirmations, ont été stupéfaits..

R. — Dites à vos paroissiens de ne pas se scandaliser. Aucune opposition n'est à mettre entre le Christ personnel, unique, historique et physique de la Croix et le Christ sacramentel, mystérique, mystique de l'autel [1]. C'est le même Christ dans sa réalité ontologique ; mais les expressions dont on se sert ici signifient simplement la *manière* différente dont le Christ est victime au Calvaire et victime à l'autel. A la Croix, Jésus, seul, dans son être physique, s'immole. A l'autel, l'immolation réelle et sanglante n'existe plus ; et il n'est plus seul à s'immoler ; avec lui s'immole toute l'Eglise, son corps mystique. Le Christ personnel ne s'offre plus seul ; c'est, pour reprendre l'expression de S. Augustin, le Christ total, c'est-à-dire tous les membres du corps mystique unis au corps réel qui s'immole mystérieusement. Tel est le Christ « mystérique », le Christ du mystère de l'Eucharistie.

L'expression « corps mystique » signifiait primitivement le corps de Jésus dans l'Eucharistie, auquel toute l'Eglise est unie, *concorporea et consacramentalis*, disait Alger de Liège. Cette signification a été longuement étudiée par le P. de Lubac dans un beau livre, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (voir *Ami*, 1948, p. 566)

Cette idée est d'ailleurs héritée de S. Augustin , qui voit

« dans l'Eucharistie le symbole du corps mystique du Christ auquel il faut appartenir pour participer à la vie,

[1] « Il ne faut pas dire que dans un semblable culte eucharistique le Christ historique, comme on l'appelle, celui qui vécut un jour sur la terre, le Christ présent dans le Saint-Sacrement, et celui qui triomphe glorieusement dans les cieux et accorde les dons d'en haut, sont faussement confondus ; bien au contraire, il faut plutôt affirmer que de cette manière les fidèles attestent et manifestent solennellement la foi de l'Eglise, pour qui ne font qu'un le Verbe de Dieu et le Fils de la Vierge Marie, qui a souffert sur la Croix, qui est invisiblement présent dans l'Eucharistie et qui règne dans les cieux. Ainsi parle S. Jean Chrysostome : « Lorsqu'il (le Corps du Christ) t'est présenté, dis-toi : A cause de ce Corps, je ne suis plus prisonnier, mais libre : aussi j'espère recevoir le ciel et les biens qui m'y attendent, la vie éternelle, le sort des anges, la vie avec le Christ ; ce Corps percé de clous, frappé de fouets, la mort ne l'a pas détruit ; voici le Corps qui a été ensanglanté, ouvert par la lance, qui a fait jaillir pour la terre des sources de salut, l'une de sang, l'autre d'eau... Il nous a donné ce Corps à tenir et à manger, ce qui prouve un ardent amour. » S. S. Pie XII, Encycl. *Mediator Dei* sur *La Sainte Liturgie* (édit. de la D. C., 15 fév. 1948, col. 252).

et dans la communion l'acte par lequel on devient membre de ce corps mystique... Le sens littéral, qui affirme d'abord catégoriquement la présence réelle, n'empêche nullement d'en découvrir et d'en manifester un autre tout symbolique, celui du corps mystique du Christ. Il y a d'abord le mystère du corps et du sang réels du Christ donnés sous les symboles du pain et du vin, et l'incorporation du communiant au Christ lui-même qui, par la vertu du sacrement, devient principe de vie divine. Il y a ensuite le mystère du corps mystique, ceci conséquence de cela, car c'est parce que les communiants, en recevant le sacrement, sont incorporés au Christ qu'ils forment ensemble un seul corps mystique, l'Eglise. » (G. Bareille, *Eucharistie*, D. T. C., t. v, col. 1178-79).

II. — On écrit aussi que la Messe doit être plutôt conçue comme un repas que comme une immolation. « Repas sacrificiel sans doute, mais repas indiquant que la Messe est une fête ; et, puisque nos fidèles savent par expérience ce qu'est un repas, il semble préférable de présenter la Messe d'abord en termes de Cène et de repas. » — Cela m'a paru bien en dehors de l'enseignement traditionnel.

R. — Il est bien certain que, pour faire comprendre la messe aux fidèles, le terme « sacrifice » peut, dès l'abord du moins, ne pas apporter une grande lumière. Mais l'idée de « Cène », de « Repas » devra nécessairement, pour demeurer dans la ligne de l'enseignement catholique, comporter aussi l'idée de sacrifice : repas *sacrificiel*. Nous n'éviterons donc une difficulté que pour y retomber doublement ensuite : d'abord pour expliquer ce qu'est un repas cultuel, ensuite pour montrer comment le repas eucharistique est *aussi* sacrifice.

L'explication de la messe-repas n'est d'ailleurs pas nouvelle : déjà, en 1905, Mgr James Bellord, vicaire apostolique de Gibraltar, l'a esquissée. Mais c'est surtout le théologien allemand Franz Renz, professeur à Breslau, qui l'a longuement exposée dans une étude touffue, à la fois patristique et théologique [2]. La communion devient la partie principale de la messe et la thèse tout entière veut être le commentaire de la parole du Sauveur : « Ma chair est une véritable nourriture et mon sang un breuvage » (Jo., vi, 56). M. Lepin expose la théorie en ces termes :

« D'abord la communion. Car « il ne faut pas dire (c'est le texte de Renz) que le service eucharistique est le sacrifice non sanglant du Christ et qu'il se termine par un repas ; mais bien plutôt : le service eucharistique est de son essence un repas, qui a caractère de sacrifice. Or, d'une façon générale, ce repas seulement a caractère de sacrifice, qui associe directement à la Divinité, par conséquent donne à celui qui ne vit pas encore dans une union parfaite à la Divinité, de s'approcher plus près de cette perfection... Ce serait s'écarter des vues de l'ancienne Eglise, de se représenter la communion comme étant avant tout une descente de Dieu vers les hommes ; elle est à concevoir beaucoup plutôt comme une ascension des hommes vers Dieu, comme une action par laquelle les hommes se sanctifient librement et spontanément. Ainsi le repas eucharistique se distingue d'un repas terrestre ordinaire, et aussi du repas céleste, précisément en ce qu'il n'est pas *premièrement* un acte de jouissance, mais un acte par lequel l'homme se *sanctifie* et se *sacrifie* lui-même : un acte de *sacrifice* » [3].

Bien entendu, de la communion ainsi entendue, la consécration est inséparable, car c'est elle qui rend présent le Christ sous la forme où il doit servir à l'alimentation sacrée des fidèles. La consécration n'est que la préparation de l'aliment, mais ici elle doit être introduite dans le repas même, car ce repas

« est le sacrifice non sanglant du Christ et des chrétiens. Le sacrifice non sanglant suppose que la victime dont la chair et le sang doivent être mangée et bu n'est pas immolée présentement, mais a dû être immolée déjà auparavant, donc qu'elle existe déjà comme aliment formel et a seulement besoin d'être rendue présente d'une façon qui témoigne de son immolation sanglante antérieure... Dans la consécration, le Christ est rendu présent à l'état de nourriture devant l'homme : la sacrification de l'homme par le Christ est *objective*. Dans la communion, elle est *subjective*, parce que le Christ entre dans l'homme lui-même pour le nourrir et le sacrifier » [4].

Les remarques de Renz sont, sous un double aspect, exactes. Tout d'abord, l'idée d'une immolation actuelle du Christ, telle que l'ont conçue tant de théologiens depuis le concile de Trente — immolation virtuelle de Lessius, destruction de la victime par la communion, comme l'imagine Bellarmin, et surtout anéantissement de la victime à la manière de De Lugo — paraît, à juste titre, une sorte d'innovation dans la théologie de la messe. L'idée d'immolation mystique, qu'on doit rapprocher du sacrifice sacramentel de Dom Vonier, échappe à ce reproche de modernité, car ces deux mots sont employés pour prévenir précisément la pensée d'une immolation réelle, sous quelque forme que ce soit, subie par le Christ au sacrifice de la messe. Ensuite, mettant en relief l'idée de banquet sacré, Renz n'a fait que reprendre un thème cher à S. Thomas et à la liturgie du Saint Sacrement [5].

Mais là où Renz s'écarte de la tradition, c'est quand il fait consister le caractère sacrificiel du banquet sacré dans l'acte d'union, dans l'accomplissement du sacrement de l'union par lequel le Christ, se donnant en nourriture à l'homme, lui permet ainsi de se sanctifier et de se sacrifier lui-même. A la messe, la consécration n'interviendrait, au point de vue du sacrifice, que comme une préparation nécessaire à la communion. Pour demeurer dans le sens traditionnel de la doctrine catholique, l'accent devrait être mis, avant tout, sur le sacrifice du Christ qui a valeur *ex opere operato* par lui-même. Sans doute, la messe, banquet sacré, doit permettre aux chrétiens de réaliser magnifiquement, en union avec le Christ, les fins sublimes de la prière ; mais elle est avant tout le mémorial, la continuation du sacrifice du Calvaire à travers les âges : elle est, comme l'affirme fort justement Dom Capelle, « premièrement le sacrifice objectif

[2] *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs, oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers ;* 2 vol., Dillingen und Freising, 1902. — La thèse, telle qu'elle fut présentée, a d'ailleurs valu un blâme à son auteur.

[3] Renz, *op. cit.*, t. ii, p. 500 ; trad. de M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926, p. 621.

[4] Renz, *op. cit.*, t. ii, p. 501, 502 ; Lepin, *op. cit.*, p. 621, 622.

[5] A la *messe*, la prose : Dies enim solemnis agitur, in qua *mensae* prima recolitur *hujus* institutio. In *hac mensa* novi Regis, etc. — A l'*office*, l'antienne de Magnificat : *O Sacrum convivium*, in quo Christus sumitur..., etc.

du Christ, *cujus oblationis cruentæ fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur* [6]. »

III. — Mais peut-on du moins enseigner que la Messe est une fête, dont le caractère joyeux nous fait pressentir la vision bienheureuse qui consommera notre union au Christ ? Ne craignez-vous pas qu'en présentant la messe sous ce jour, on n'en oublie trop facilement l'aspect satisfactoire et propitiatoire ?

R. — Que la messe soit une fête véritable pour l'âme chrétienne, et pour l'Eglise tout entière, qui en pourrait douter ? La présence réelle réalisée par le sacrifice eucharistique, la communion qui en est la suite naturelle, annonçent et préparent la gloire céleste dont les sacrements, quels qu'ils soient, mais l'eucharistie spécialement, sont les signes efficaces. C'est là une thèse spécifiquement thomiste : « On peut distinguer, dit S. Thomas, trois aspects de notre sanctification : sa cause proprement dite, qui est la Passion du Christ ; sa forme qui consiste dans la grâce et les vertus ; sa fin ultime, qui est la vie éternelle. Un sacrement est donc un signe qui, tout à la fois, remémore la cause passée, la Passion du Christ, manifeste l'effet de cette Passion en nous, la grâce ; et qui annonce la gloire future [7]. » De même, dans le sacrifice eucharistique, les trois aspects symboliques se retrouvent : la messe remémore la Croix, elle poursuit des buts multiples, non seulement la glorification du Père céleste et l'action de grâces qui lui est due, mais encore, comme la Passion du Sauveur, « un but d'expiation, de propitiation et de réconciliation... afin qu'arrachés à la damnation éternelle, nous soyons inscrits au nombre des élus » [8]. Et son but impétratoire, par delà les biens terrestres, temporels et spirituels, vise finalement l'obtention du bonheur éternel.

Il est bien évident que la réparation, l'expiation et la réconciliation sont, par rapport à nous, pécheurs, le but principal du sacrifice eucharistique. « La présence réelle, dit excellemment Dom Capelle, annonce tous les mystères, mais le premier mystère à annoncer, c'est la mort, c'est la mort glorieuse par elle-même, c'est le *moriendo mortem destruxit*. Je ne crois pas que nous devions diminuer le caractère du sacrifice propitiatoire dans le sang, alors que nous avons derrière nous toutes les prédications de S. Paul. Quand nous disons que ce sacrifice est représenté, il est représenté comme il est, avec la force libératrice du sang, et, à la minute où le Christ mourait, à cette minute-là c'était déjà la victoire [9]. » Et c'est par là aussi, pouvons-nous ajouter que nous pressentons, à la messe, notre triomphe futur.

Parlons donc à nos fidèles de la messe comme d'une fête nous unissant autour du Christ eucharistié, d'un festin sacré qui nous apporte, par le don total que Jésus nous fait de lui-même, une généreuse réfection, un rafraîchissement, un enivrement, prélude de la vision béatifique, *futuræ gloriæ nobis pignus datur*. La liturgie, on le voit, nous y invite elle-même : Nous lisons dans l'office du Saint Sacrement : *ut dulcedinem tuam in filios demonstrares, pane suavissimo de cœlo præstito, esurientes reples bonis...* Et encore : *Panis angelicus fit panis hominum... Per tuas semitas, duc nos quo tendimus, ad lucem quam inhabitas... O salutaris hostia, quæ cœli pandis ostium...* Et les belles strophes finales du *Lauda Sion : Bone Pastor, panis vere... tu nos bona fac videre in terra viventium... Tuos ibi commensales cohæredes et sodales, fac sanctorum civium!* Tout cela est vrai, mais ne nous dispense pas d'instruire le peuple, même sans entrer dans les arcanes de la théologie spéculative, du sacrifice réel qui, à la messe, est le principe et la cause unique de notre espérance, la condition de notre joie et de notre enivrement, la raison première et singulière du pardon et de la propriation qui nous permettent de participer à la messe et à ses bienfaits. C'est seulement après avoir compris le sacrifice du Christ à l'autel que nous pouvons

[6] Dom Capelle, *Nos sacrifices et celui du Christ*, dans *La Messe et sa catéchèse*, Paris, 1947, p. 159. — Le texte latin est emprunté au concile de Trente, sess. XXII, ch. 2. On relira également dans la même session, le ch. 1er, dont les termes sont si importants pour replacer la messe dans sa perspective relativement au sacrifice de la Croix : « Pour laisser à son épouse bien-aimée l'Eglise... un sacrifice visible, propre à re-présenter ce sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, et à en prolonger le souvenir jusqu'à la fin des siècles ainsi qu'à en appliquer la vertu salutaire à la rémission de nos péchés quotidiens... (Jésus) offrit à Dieu son Père son corps et son sang... Il a institué la Pâque nouvelle, savoir sa propre personne, qui devait être immolée sous des signes visibles par l'Eglise au moyen des prêtres en mémoire de son passage de ce monde au Père, lorsqu'il nous racheta par l'effusion de son sang. »

[7] S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. 60, a. 3. Tr. du P. Roguet, *Les Sacrements* (édit. de la « Revue des Jeunes », p. 21). A la note 12, le P. Roguet fait cette remarque opportune : « Evidemment le sacrement signifie premièrement l'effet qu'il produit présentement ; c'est seulement cette signification qui est visée dans l'adage « les sacrements produisent ce qu'ils signifient ». Les deux autres significations sont secondaires dérivées, et relèvent plutôt du symbolisme que de la signification proprement dite. Mais il faut en tenir compte pour garder à la notion de sacrement toute son ampleur. »

[8] S. S. Pie XII, Encycl. *Mediator Dei*, édit. cit., col. 216

[9] Dans *La Messe et sa catéchèse*, p. 137. — Pour bien marquer le rôle primordial des sacrements quant à leur effet présent, le P. Roguet a écrit ces lignes remarquables : « La cause première de la sanctification et de la grâce chrétiennes, c'est la Passion du Christ par où s'inaugure le régime de la Loi et du culte nouveaux. Les Sacrements ne font donc que présenter leurs lettres de créance, rappeler leur origine et attester leur validité en figurant la Passion passée ; *car leur rôle consiste uniquement à en appliquer et à en détailler les fruits toujours présents*. Le symbolisme de la gloire est autrement flou : l'enseignement sur la vie future que nous pouvons retirer de la pratique des sacrements dans l'Eglise latine est vraiment peu de chose. En effet, si l'on peut obtenir un signe ou une image déterminée d'une chose présente, actuelle, ou même d'une chose passée qui a été actuelle et qui l'est encore d'une certaine façon dans ses effets, une image de l'avenir est toujours beaucoup plus imprécise. C'est pour cette raison que les sacrements de l'Ancienne Loi étaient si indéfinis : tout ce qu'ils signifiaient était à venir. Nous avons à souffrir de la même indétermination dans nos sacrements chrétiens en ce qui concerne la gloire future. A un moindre degré toutefois. Car eux n'avaient que la promesse, l'ombre, la figure de la gloire. Depuis le Christ, nous en possédons le germe réel, puisque la grâce produite et signifiée actuellement par le sacrement n'aura qu'à s'épanouir pour être la gloire. Ce qu'il y a ici est donc moins qu'un signe et davantage qu'une pure figure : il y a un gage, des arrhes, et nous pouvons une fois de plus admirer la précision poétique de S. Thomas, lorsqu'il énonce le triple symbolique sacramentel dans l'antienne *O Sacrum* : « Le souvenir de la Passion est rappelé, l'âme est comblée de grâce et l'on nous donne le *gage* de la gloire future. » (*Les Sacrements*, appendice II, p. 323-324).

envisager d'y participer et d'en recueillir les fruits, présents et à venir [10]. Aussi le concile de Trente, parlant de l'institution du sacrifice de la Messe (sess. XXII, ch. 1) insiste-t-il sur l'intention qu'a eue Jésus-Christ de laisser « un sacrifice visible propre à représenter ce sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, à en prolonger le souvenir jusqu'à la fin des siècles, ainsi qu'à en appliquer la vertu salutaire *à la rémission de nos péchés quotidiens* ». Tout un chapitre (le ch. 2) est consacré au caractère *propitiatoire* de ce sacrifice visible, et le can. 3 insiste derechef sur ce point [1]. La liturgie de la messe est tout aussi significative : la propitiation pour nos péchés, les sentiments de contrition qui doivent nous animer pour que cette propitiation produise ses effets, y sont bien plus fortement accusés que le don de Jésus à nos âmes ou la joie du festin [2].

IV. — Un correspondant nous demande notre avis sur ce point : Dans l'Eucharistie, le sacrifice a-t-il priorité sur le sacrement ou le sacrement sur le sacrifice ? Pourrait-on concevoir le sacrement, sans le concevoir d'abord comme sacrifice ?

R. — On verra, dans la réponse suivante, pourquoi cette question nous fut adressée. Le problème qu'elle soulève peut, en effet, avoir une certaine importance. Le P. de la Taille l'a examiné dans son *Mysterium Fidei* (elucidatio XXXV). Cet éminent théologien concède que le Christ aurait pu instituer la transsubstantiation en dehors de tout sacrifice, nous laissant son Corps et son Sang dans l'Eucharistie, pour être notre nourriture spirituelle et développer en nous la vie de la charité. Mais il a voulu que la conversion du pain en son corps, du vin en son sang, fût un sacrifice dans lequel lui-même s'offrît à Dieu en victime. C'est pourquoi la forme consécratoire indique le caractère propitiatoire de la messe : le corps donné *pour nous*, le sang répandu *en rémission* des péchés. Et il conclut : *non enim eucharistia est sacramentum nisi in quantum est sacrificium*. Le sacrifice a donc en réalité priorité de nature sur le sacrement, en ce sens que le sacrement est nécessairement, de par la volonté du Christ, sacrifice. Cette doctrine ne contredit en rien la thèse de Dom Vonier : l'Eucharistie est sacrifice, par là même qu'elle est sacrement (*Ami*, 1948, p. 630) ; elle en est, au contraire, la confirmation.

Cette mise au point préalable nous permet d'aborder la consultation suivante, assez inquiétante au point de vue doctrinal.

V. — Voici, en effet, le texte qui nous est soumis : « Fidèle interprète de la théologie aujourd'hui courante, le catéchisme... nous dit que Notre-Seigneur a institué la Sainte Eucharistie d'abord pour offrir le sacrifice de son Corps et de son Sang, en second lieu, pour servir de nourriture à nos âmes dans la Sainte Communion. A tort ou à raison, nous voyons dans cette énumération une hiérarchie et nous croyons y voir l'affirmation, peut-être involontaire, mais néanmoins réelle, que Notre-Seigneur n'aurait pas institué la Sainte Eucharistie pour être d'abord un Sacrement, mais pour jouer le rôle d'une immolation sacramentelle qui perpétuerait dans le temps le Sacrifice de la Croix...

Il y a, certes, dans l'Eucharistie une part de continuation et de représentation du mystère de la Rédemption. La tradition a toujours été unanime sur ce point... Les paroles de l'institution de la Sainte Eucharistie... laissent cependant entendre que le Sacrifice n'existe dans l'Eucharistie que comme une conséquence du Sacrement... Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons pas nier, et nous ne le cherchons même pas, qu'il y ait dans l'Eucharistie une continuation et une représentation du mystère de la Rédemption.

Cette idée de représentation a déterminé la recherche de personnages, d'acteurs. On s'est arrêté au choix des apparences du pain et du vin, en tant qu'elles sont séparées. On a voulu y voir la représentation du Corps du Christ séparé de son sang sur la Croix. C'est un choix facile, mais insignifiant, qui a faussé, à notre sens, l'intelligence de l'Eucharistie. Ce choix repose, en effet, non seulement sur une erreur — c'est une pure vue erronée de l'esprit, qui n'a pas de fondement dans la réalité mais encore, il enlève à la matière eucharistique sa signification naturelle.

Devant une telle erreur, accentuée d'un si grave détournement,... il n'est pas d'audace qui, d'avance, ne se justifie. Il faut abandonner l'idée que le pain et le vin en tant qu'ils sont séparés, évoquent la mort du Sauveur. Le pain et le vin, s'ils sont distincts, ne sont pas séparés. Il n'y a pas en eux une nécessité à être indissolublement unis, comme c'était le cas pour le corps et le sang du Christ, comme c'est le cas pour le corps et le sang de tout homme... Leur séparation, qui n'est qu'une distinc-

[10] Une belle page de Dom Capelle : « L'acte sublime auquel le chrétien est admis à participer existe avant lui, et ce n'est pas à la mesure de ses médiocrités : il vaut ce que vaut le sang de Jésus.

Miséricordieuse « sacramentalité » de la messe ! Là est la grande leçon.

Il est de la plus haute importance de l'avoir comprise, car c'est elle qui empêche l'homme, enlisé dans sa désespérante misère, de désespérer. Qu'il sache donc que le pardon et le salut sont l'œuvre propre de ce sacrifice et que c'est en vertu non des qualités de notre offrande, mais du sang répandu du Christ qu'elles nous atteignent. Dieu a subvenu par là à la profonde indigence de la condition humaine. Il répondait au secret besoin en nous de n'être pas réduits à nos maigres possibilités personnelles ; de nous appuyer sur un fondement plus vaste que notre étroite bonne volonté ; de nous dépasser nous-mêmes, soutenus et portés désormais par une force infinie. » *La Messe et sa catéchèse*. — « *Nos sacrifices et celui du Christ* », p. 165-166.

[1] Denz.-Bann., n. 938, 940, 950. — Le can. 1 nous met en garde contre l'hérésie protestante qui ne voit dans la messe que le banquet de la communion : « Si quelqu'un dit... qu'être offert signifie simplement que le Christ nous est donné en nourriture, qu'il soit anathème. » Id., n. 948.

[2] *A l'offertoire :* Suscipe... hanc immaculatam hostiam quam... offero... pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis... — Offerimus tibi calicem salutaris... ut... pro nostra et totius mundi salute... ascendat. — In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine... Suscipe Sancta Trinitas hanc oblationem..., ut nobis proficiat ad salutem...

Au canon : Tibi offerimus... hoc sacrificium laudis... pro redemptione animarum..., pro spe salutis et incolumitatis... — Hanc oblationem... placatus accipias..., ab æterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari. — Nobis quoque peccatoribus..., de multitudine miserationum tuarum sperantibus...

Au Pater : Libera nos... ab omnibus malis... ; da propitius pacem ut, ope misericordiæ tuæ adjuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi.

Avant la communion : c'est encore l'appel à la miséricorde divine et l'expression de nos sentiments de regrets pour les fautes commises : Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis..., dona nobis pacem. — Domine Jesus Christe,... ne respicias peccata mea... libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum, ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis... Perceptio Corporis tui... non mihi proveniat in judicium et condemnationem... Domine, non sum dignus...

tion, ne peut donc évoquer la séparation - rupture du Corps du Christ d'avec son sang sur la Croix.

Par cet abandon, le pain et le vin, auxquels nous demandions d'évoquer la mort, alors que naturellement et dans le choix du Christ qui respecte la nature, ils signifient la vie,... redeviennent en eux-mêmes... les signes seulement de l'Eucharistie dans ce qu'elle est essentiellement.

...Nous affirmons que Jésus-Crucifié se trouve dans l'Eucharistie et que nos Messes continuent, par conséquent, la Rédemption du monde, qu'elles représentent le mystère de la Croix. A la Croix, en effet, si le Corps du Christ fut séparé de son Sang, plus encore le Fils de Dieu fut comme quasi-séparé de son Père : « Mon Père, pourquoi m'avez-vous abandonné ». (S. Marc, xv, 34) [3], Jésus fut séparé de la plupart de ses disciples, de ses apôtres, et c'est bien ce qui, hélas ! — nous en sommes les acteurs — se renouvelle et se représente à la Messe par l'Eucharistie. Le Christ-Jésus, qui n'est dans ce Sacrement que pour se donner, « Ceci est mon Corps donné pour vous », est séparé, lâché, rompu d'avec beaucoup de ses fidèles, de ses disciples, de ses membres qui ne sont membres du Christ cependant que pour être de plus en plus unis à Lui. Il me semble que le geste d'amour auquel nos infidélités se refusent est autrement évocateur et bien plus vivant, plus douloureux, plus inquiétant, plus vrai enfin que l'interprétation erronée de la matière eucharistique. »

R. — La Rédaction de la petite revue qui a reproduit cet article y ajoute une note, indiquant que « ces considérations suggestives, tout en restant dans les limites de la Théologie Catholique, ne font pas encore partie de l'enseignement commun de l'Eglise » et qu'en conséquence elle « n'entend pas prendre sous sa responsabilité ces vues fort intéressantes mais personnelles à une Ecole de Théologie. »

Nous serions, quant à nous, plus sévère. La précédente note a déjà montré avec quelle légèreté l'auteur traduit (?) et interprète les textes scripturaires, mais, avant de montrer en quoi nous estimons que « ces vues fort intéressantes » s'écartent des limites de la Théologie catholique, nous voulons tout d'abord relever l'imprécision et le peu de consistance de certaines affirmations.

a) Si le catéchisme (anc. édit., n. 477 ; nouv. édit., n. 211) déclare que Jésus-Christ a institué l'Eucharistie 1° pour continuer à offrir le sacrifice de son Corps et de Sang ; 2° pour être la nourriture de nos âmes dans la Sainte Communion ; 3° pour demeurer avec nous au tabernacle jusqu'à la fin du monde ; — il n'entend pas du tout établir dans cette énumération une hiérarchie et dire que Notre-Seigneur n'a pas institué la Sainte Eucharistie pour être d'abord un sacrement. L'Eucharistie, on l'a rappelé tout à l'heure, est, de par la volonté du Sauveur, un sacrement-sacrifice ; sacrifice par là même qu'elle est sacrement. Les deux aspects sont inséparables. On ne peut donc établir d'opposition, ouverte ou cachée, entre l'Eucharistie-sacrement et l'Eucharistie-sacrifice.

b) S'appuyant sur ce préjugé tendandieux, l'auteur décide que, tout en admettant que l'Eucharistie renferme une part de continuation et de représentation du mystère de la Rédemption, cependant les paroles de l'institution de la Sainte Eucharistie laissent entendre que le Sacrifice n'existe dans l'Eucharistie que comme une conséquence du Sacrement. Mais en quoi la théologie courante trouve-t-elle, dans le sacrement, une représentation du mystère de la Rédemption ? C'est, nous dit-on, dans les apparences du pain et du vin, en tant qu'elles sont séparées : « on a voulu y voir la représentation du Corps du Christ séparé de son Sang sur la Croix ». — L'expression de l'auteur trahit ici encore une connaissance superficielle et peu exacte. Les apparences du pain et du vin, en tant qu'elles sont elles-mêmes « séparées » l'une de l'autre, ne représentent pas le corps du Christ séparé de son sang sur la Croix ; mais ces espèces sacramentelles, contenant, après la consécration, le corps et le sang du Sauveur sacramentellement séparés, deviennent par là même le symbole de la séparation réelle et sanglante qui s'est produite au Calvaire. En cela, aucune erreur de perspective ; le fondement qu'on est en droit d'exiger existe vraiment : c'est la présence réelle, *vi verborum*, du Corps sous l'apparence du pain, du Sang sous l'apparence du vin [4].

c) Le texte ajoute que ce symbolisme (d'ailleurs mal compris) enlève à la matière eucharistique sa signification naturelle. Rien n'est plus inexact. Par le fait que la transsubstantiation doit placer le Corps sous l'apparence du pain, le Sang sous l'apparence du vin, la signification naturelle du pain et du vin — nourriture du corps humain — est pleinement respectée, le Corps et le Sang du Christ étant vraiment nourriture et breuvage (Jo., vi, 56). Mais cette signification naturelle appartient à la matière *éloignée* du sacrement : une fois la consécration accomplie, à la signification naturelle s'ajoutent, d'une part, la signification sacramentelle de la matière *prochaine*, l'espèce de pain signifiant et symbolisant le Corps, l'espèce du vin signifiant et symbolisant le Sang du Christ, et, d'autre part, concomitamment, le symbolisme et la signification sacrificielle du Corps et du Sang sacramentellement séparés.

Ces précisions préalables permettent maintenant d'aborder le fond même de la doctrine. Le symbo-

[3] Notons en passant pour n'y point revenir, avec quelle légèreté ce texte est transcrit. Soit dans S. Matthieu, xxvii, 46, soit dans S. Marc, xv, 34, le cri de Jésus est : « *Mon Dieu* » et non pas : *Mon Père*. C'est donc un véritable contresens de parler ici même d'une « quasi séparation » du Fils d'avec le Père. Notre-Seigneur reproduit ici les premiers mots du Ps. xxi. Cette parole « étant tirée d'un psaume, donnait à entendre que la situation cruelle qu'il décrivait était réalisée en Jésus. Dans les deux cas, l'abandon n'est pas le rejet, encore moins la réprobation ; aussi le juste ne laisse-t-il pas d'appeler Dieu son Dieu, ce qui donne à sa plainte l'accent de la confiance plutôt que celui du reproche. — *Dieu l'abandonne aux mains de ses ennemis* (c'est nous qui soulignons), par un dessein miséricordieux qui aboutissait au triomphe dans le psaume, comme il aboutira dans l'évangile à la résurrection. » (M.-J. Lagrange, *Evang. selon S. Matthieu*, Paris, 1923, p. 530-531). Il n'est pas question de la « quasi-séparation » du Fils d'avec le Père.

[4] Le concile de Trente a fort bien marqué ce fondement en traitant de l'Eucharistie - sacrement, sess. xiii, ch. 3 : « Aussitôt après la consécration, le vrai corps de Notre-Seigneur et son vrai sang existent sous l'espèce du pain et du vin, conjointement avec son âme et sa divinité. Mais le corps est sous l'espèce du pain et le sang sous l'espèce du vin *par la force des paroles mêmes*, tandis que le corps est sous l'espèce du vin, le sang sous l'espèce du pain, l'âme sous l'une et l'autre espèce en vertu de cette liaison naturelle et de cette concomitance, par laquelle les parties de Notre-Seigneur « ressuscité des morts et ne devant plus mourir » sont unies entre elles ; et la divinité (est présente) en raison de son admirable union hypostatique avec le corps et l'âme. » Denz.-Bann., n. 876.

lisme sacrificiel des espèces sacramentelles séparées concernerait simplement, nous assure-t-on, la séparation douloureuse éprouvée par le Christ qui, dans la sainte communion où il entend se donner [5], est rejeté par tant de fidèles, de disciples, de membres qui devraient cependant être de plus en plus unis à lui. Cette séparation sacramentelle rappellerait au Christ les séparations réelles et douloureuses de la Passion et les représenterait à la Messe par l'Eucharistie. — Nous ne songeons pas à incriminer le sentiment de haute piété qui domine cette interprétation. Il est très vrai qu'au moment de la Passion, Jésus a souffert de l'abandon de ses amis, de la trahison de Judas, du reniement de S. Pierre ; il a souffert davantage encore des péchés des hommes, et S. Thomas d'Aquin, étudiant la Passion du Sauveur, n'a pas manqué de souligner ces traits [6]. Et c'est une excellente ascèse de nous rappeler ces souffrances passées du Christ pour mieux nous faire sentir nos ingratitudes présentes. Mais ce sont là, si l'on peut dire, les à-côtés du mystère de la Rédemption, de la Passion du Christ et de sa re-présentation au sacrifice de l'autel. Bien que notre Rédemption aurait pu s'accomplir d'une autre façon, Dieu a voulu qu'elle s'accomplît par la mort de son Fils sur la Croix [7]. La Sainte Écriture laisse toujours entendre que notre salut est en relation avec la mort de Jésus [8], les Pères de l'Église l'ont toujours enseigné [9] et le concile de Trente l'indique expressément, déclarant que « Notre Dieu et Seigeur dût s'offrir lui-même une seule fois à Dieu son Père *par sa mort sur l'autel de la Croix, en vue d'y réaliser une rédemption éternelle* » (Sess. XXII, ch. 1).

S'il en est ainsi, la re-présentation du sacrifice du Calvaire à la Messe devra donc nécessairement être celle du sacrifice sanglant lui-même, de la mort de Jésus-Christ. Le concile de Trente l'affirme explicitement en parlant de la messe, que le Christ nous a laissée comme sacrifice visible, *quo cruentum illud semel in cruce... repræsentaretur ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret...* C'est donc bien la re-présentation de la mort du Sauveur et non de son abandon qu'il s'agit de retrouver dans le sacrifice eucharistique.

Voilà le premier point, grave en réalité, qu'il convenait de relever.

Le second point, tout aussi grave, et découlant de cette première déviation doctrinale, est la note d'*erreur* infligée à l'explication traditionnelle du symbolisme sacrificiel des espèces consacrées. Nous ne nous étendrons pas sur cet aspect de l'article, puisque le Saint-Père lui-même se charge de le rectifier : « Sur l'autel..., la divine sagesse a trouvé un moyen admirable de rendre manifeste le sacrifice de notre Rédemption par des signes extérieurs, symboles de mort. En effet, par le moyen de la transsubstantiation du pain au corps et du vin au sang du Christ, son corps se trouve réellement présent, de même que son sang, et les espèces eucharistiques, sous lesquelles il se trouve, symbolisent la séparation violente du corps et du sang. Ainsi le souvenir de sa mort réelle sur le Calvaire est renouvelé dans tout sacrifice de l'autel, car la séparation des symboles indique clairement que Jésus-Christ est en état de victime. » (*Encycl. Mediator Dei,* édit. cit., col. 215).

VI. — Nous terminerons ces variations théologiques sur la messe par une considération qu'un vieil ami, ancien supérieur de Grand Séminaire, nous soumet et qui exprime d'une façon plus complète l'action du Christ au sacrifice de l'autel. « A la Sainte Messe, à partir de la Consécration, le Christ est personnellement présent ; mais il ne souffre plus et ne peut plus mourir. Ses souffrances et sa mort ne sont plus présentes que sacramentellement, représentées par la consécration séparée du pain en son Corps, du vin en son Sang. En revanche, le Christ, Prêtre dans l'éternité, toujours vivant pour intercéder en notre faveur, offre actuellement, par l'intermédiaire de son ministre, ses souffrances et sa mort et nous en applique les mérites. »

R. — Cette action du Christ, très réelle, pour offrir à Dieu ses souffrances et sa mort passées, peut se concevoir de deux façons :

a) Par le prêtre visible, son ministre sur terre, Jésus-Christ offre à Dieu ses souffrances, sa mort et ses mérites passés. Et il les offre avec les sentiments qu'il a eus dans son oblation sanglante. La théologie traditionnelle nous rappelle en effet qu'en Jésus la souffrance et la mort n'ont pas fait le mérite ; c'est la volonté libre de souffrir par amour pour Dieu et pour les hommes qui a fait le mérite du sacrifice de la Croix. Ainsi, comme le dit fort justement M. Lepin [10], « la véritable essence du sacrifice de la messe est dans l'offrande que le Christ fait de lui-même à ce moment de la double consécration, sous la pression des mêmes sentiments, des mêmes désirs, du même amour, qu'au cours de sa vie mortelle et particulièrement lors de sa mort effective » [1].

b) Mais on peut considérer aussi que l'offrande de Jésus-Christ se renouvelle sans cesse, parallèlement au sacrifice eucharistique, dans sa vie glorieuse, par ce que les théologiens de l'École française du cardinal de Bérulle et du P. de Condren ont appelé le « sacrifice céleste ». De nos jours, plusieurs théologiens, mais notamment le P. de la Taille et M. Lepin ont brillamment, avec des nuan-

[5] Notons encore ici en passant que *pro vobis datur* (Luc., XXII, 19) n'est pas la même chose que *vobis datur*. Or c'est en ce dernier sens qu'il est apporté à l'appui de la thèse qu'on nous a communiquée.

[6] *Sum. theol.*, IIIa, q. 46, a. 5, concl. 1°, 2° ; a. 6, ad 4.

[7] Cf. S. Thomas, *Sum theol.*, IIIa, q. 46, a. 3 ; voir aussi *Quodl.*, II, a. 2.

[8] Rom., V, 8, 10 ; II Cor., V, 14-15 ; Eph., II, 13 ; Col., I, 20 ; I Thes., V, 10 ; I Tim., II, 6. Ce qui ne signifie nullement que le mérite rédempteur du Christ a été concentré uniquement dans le sacrifice de la Croix. Le P. d'Alès dit fort exactement : *Redemptio objective completa est morte Christi, ad reliqua vitæ ejus merita accedente.* (*De Verbo incarnato*, Paris, 1930, thèse XXVI, p. 379).

[9] Un beau texte de S. Léon le Grand : « Par quel sacrifice, (les hommes) ont-ils été réconciliés ? Par quel sang ont-ils été rachetés ? Quel sacrifice fut jamais plus sacré que le sacrifice offert par notre pontife sur l'autel de la Croix, par l'immolation de sa chair ? » (*Epist.*, CXXIV, n. 3, *P. L.*, t. LIV, col. 1064. On trouvera le texte plus complet dans Rouët de Journel, n. 2188).

[10] Nous n'acceptons pas pour autant son concept un peu exclusif du sacrifice-oblation, dans lequel l'immolation mystique n'intervient qu'à titre de condition. Cf. D. T. C., art. *Messe*, t. X, col. 1265 sq.

[1] *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 751.

ces personnelles, renouvelé cette thèse. Pour le P. de la Taille, « le sacrifice est une sorte de contrat, pour lequel est requis le consentement des deux parties. L'homme offre un don à Dieu : la donation n'est un fait accompli que lorsque Dieu l'a accepté. Or le Christ a offert à Dieu le sacrifice de notre salut. L'Hostie a été agréée par Dieu et le signe public de cette acceptation divine a été donné lorsque la victime présentée à Dieu a été prise par lui, revêtue de la gloire qui lui est propre, mise dans le trésor divin, qui est le ciel, au premier rang des choses qui appartiennent à Dieu. La résurrection, l'ascension, la glorification du Christ sont la réponse de Dieu au sacrifice offert ; elles le valident définitivement en y mettant le sceau de l'acceptation divine :

> Ainsi, écrit le P. de la Taille, se trouve achevé le cycle introduit autrefois dans le monde par le Christ-prêtre, et retournant enfin à Dieu avec le Christ-victime. Dans cette conclusion le sacrifice et le sacerdoce du Christ se reposent jouissant de la fin qu'ils se proposaient et qu'ils ont obtenue, pendant que la victime demeure immobile devant le regard de Dieu et que le prêtre siège éternellement à la droite du Père, revêtu de la gloire sacerdotale où devait le conduire la vertu propre de son sacrifice » [2].

De son côté, avec ces perspectives éternelles sur le sacrifice céleste, M. Lepin trace une synthèse puissante du sacrifice du Christ :

> « Le sacrifice consiste essentiellement dans l'oblation que le Christ fait directement de lui-même. Mais cette oblation personnelle du Christ revêt divers modes, suivant les circonstances et les conditions dans lesquelles elle s'opère. A la Croix, le Christ s'offre réellement immolé ; à la Cène, sous les signes représentatifs de l'immolation future ; à la messe, sous les signes représentatifs de l'immolation passée ; au ciel, avec un certain rappel de cette même immolation en sa chair et en son sang. Ainsi l'unité d'oblation constitue ce fond commun qu'il faut certainement admettre dans ce qu'on appelle : sacrifice de la Cène, sacrifice de la Croix, sacrifice de la Messe, et qui paraît s'étendre à l'ensemble de la vie terrestre du Christ et à sa vie au ciel. Sous cette unité foncière d'oblation se laissent reconnaître aisément les divers « modes d'oblation » dont parle le concile de Trente et qui permettent de distinguer réellement, avec l'ensemble des théologiens : un sacrifice de rédemption et de mérite : l'oblation sanglante de la Croix ; un sacrifice de prélude à la rédemption, et d'inauguration par rapport à l'eucharistie : l'oblation non sanglante de la Cène ; un sacrifice d'application du mérite rédempteur : l'oblation non sanglante de la Messe ; et l'on peut ajouter un sacrifice de pure glorification : l'oblation éternelle du Christ dans le ciel » [3].

Nous ne faisons qu'indiquer cette idée séduisante du sacrifice céleste, offert par le Christ dans sa gloire, dont nous avons dit ailleurs tout le bien qu'on en pouvait penser, mais aussi les réserves qui semblaient s'imposer à son égard [4]. Il n'était pas possible de la passer ici sous silence.

* *

Notre conclusion veut être extrêmement bienveillante à l'égard des auteurs dont quelques idées ont appelé, de notre part, les réserves qu'on a lues. Généralement d'ailleurs, ces réserves ont visé beaucoup moins les idées elles-mêmes que la manière de les présenter, et elles ne sont, répétons-le, que l'écho de certains étonnements et troubles recueillis chez nos lecteurs.

Deux remarques, croyons-nous, s'imposent.

1° Si l'on croit devoir employer de nouvelles formules pour mieux faire comprendre le sens de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice, il faut, pensons-nous, présenter ces formules en marquant avec soin et objectivité leur liaison avec l'enseignement traditionnel dont les chrétiens ordinaires ont été nourris ; et, si quelque rectification doit être faite à cet enseignement, que ce soit toujours avec les ménagements indispensables pour maintenir devant les fidèles la continuité des leçons de l'Eglise.

2° En second lieu, pourquoi, par des formules trop absolues, laisser supposer que la théologie de l'Eucharistie et de la messe a pu faire fausse route dans le passé et qu'elle a besoin d'être purifiée par le retour au véritable enseignement évangélique ? Qu'il y ait eu, dans la façon dont certains théologiens postérieurs au concile de Trente ont voulu expliquer l'essence du sacrifice de la messe certaines superstructures inutiles, personne ne songe à le nier. On l'a laissé entendre tout à l'heure en rappelant certains bons aspects de la thèse de Renz. Mais tout n'est pas factice et gratuit dans ces différents systèmes et il est possible d'y trouver encore des éléments de vérité. Par conséquent, rejeter tout en bloc de ce qui s'est dit avant nous, dire que la hantise de s'opposer au protestantisme unie au raffinement scolastique a fait déplacer complètement le centre de perspective, ajouter même que le désaccord entre catholiques et protestants provient d'une explication défectueuse de la messe de la part de nos théologiens, voilà des propos qui sont inexacts dans leurs exagérations mêmes et leurs formules et qui, lancés dans le grand public, peuvent troubler profondément les consciences et ébranler des convictions mal assises. C'est parce que nous en avons eu des preuves tangibles que nous pouvons et devons, en toute simplicité et charité, le dire à des confrères jeunes, dont nous admirons d'ailleurs le zèle sacerdotal.

A. Michel.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La lecture du récent ouvrage de Guardini, *Le Seigneur*, m'a révélé un point de vue auquel le compte rendu paru dans l'*Ami* du 20 novembre 1947 semble accorder sans plus un laisser-passer. J'aimerais savoir si mon étonnement est justifié ou non. Voici quelques-uns des passages en question :

« C'est en vue de cette possibilité (la puissance de l'esprit suscitant une terre vraiment sainte) que les préceptes du discours sur la montagne ont été d'abord formulés. ...Le royaume aurait été établi, si le message avait été cru. ...Mais cela n'a pas eu lieu. Le Christ a été rejeté par son peuple et s'est offert à la mort ; dès lors la Rédemption a été accomplie *non dans une explosion de*

[2] *Mysterium Fidei*, elucid. XII, p. 159. — Ce qui précède la citation est un résumé de la pensée du P. de la Taille, Elucid. XII, p. 127, 157. Cf. D. T. C., art. *Messe*. t. X, col. 1240.

[3] Cf. D. T. C., art. cit., col. 1227-1228.

[4] D. T. C., art. cit., col. 1277-1278.

foi et d'amour et *par une révolution créatrice de l'esprit*, mais par la mort et le sacrifice expiatoires de Jésus. Mais l'homme qui vécut dans la suite n'était pas celui auquel s'adressait en premier lieu le message du Christ. » (I, p. 107-108).

« ...le royaume n'a *pas été fondé dans le sens des prophéties*, à cause de la mauvaise volonté des Juifs. La plénitude des temps *n'a pas pu s'accomplir à l'heure prévue*. » (I, p. 210).

« La Rédemption devra maintenant prendre une autre allure. Elle ne *se fera plus par la rencontre du message divin et de la foi humaine*, du don gratuit et infini de Dieu et de l'acceptation de l'homme ; ce ne sera plus l'établissement au grand jour du royaume et la rénovation de l'histoire... » (I, p. 237).

Autres textes de même sens : I, p. 245, 248, 249.

Peut-on dire que la Rédemption par la croix n'a été qu'un « détour » ?

R. — Le compte rendu paru dans l'*Ami* du 20 novembre 1947 était avant tout une réponse à une question posée concernant l'interprétation d'un texte de S. Paul. Si la réflexion qui nous est soumise aujourd'hui nous avait été faite alors, à coup sûr les passages incriminés auraient été sérieusement « épluchés ». Cela dit, il faut reconnaître que l'étonnement de notre distingué correspondant est assez justifié. Guardini parle ici en dehors de toutes les conceptions traditionnelles.

Le savant traducteur de Guardini, par nous consulté, nous a prié d'observer deux choses : 1° Guardini fait ici une simple hypothèse qui, par conséquent, échappe aux réalités qui ont conditionné en fait la Rédemption. 2° Son genre d'interprétation de l'Ecriture cherche à se dégager, autant que possible, de ce qu'on pourrait appeler nos « catégories » présentes. Ainsi, les béatitudes du sermon sur la montagne ne paraissent nullement pressentir la mort du Christ sur le Calvaire.

Faut-il pour autant prendre la défense de l'affirmation de Guardini et la considérer comme recevable dans la théologie catholique ? Qui voudrait soutenir ce paradoxe ? Tout ce qu'on pourrait dire de mieux, c'est que l'auteur du « *Seigneur* » a proposé ici une hypothèse par certains côtés séduisante, mais rendue impossible par la malice des hommes ; et cette impossibilité aurait été prévue de toute éternité par Dieu décrétant la Rédemption du genre humain par la Croix. Mais que ce fût là l'idée du Christ au début de sa mission, que tel ait été le sens des prophéties messianiques, c'est tout autre chose. La valeur de l'argument prophétique serait ici battue en brèche et la doctrine catholique sur la science du Christ ne saurait accepter que Jésus ait pu avoir cette illusion et cette double perspective dans sa prédication du royaume.

Guardini est un auteur à la mode. Ce n'est pas une raison suffisante pour ne pas rappeler à ses lecteurs qu'il faut, en le lisant, tenir compte de l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Quelle que soit notre sympathie pour cet auteur et son œuvre, il ne nous semble pas possible de souscrire aux perspectives imaginées par lui et signalées par notre correspondant.

A. M.

Q. — Dans un ordre religieux à vœux solennels, plusieurs sujets doivent être promus au sous-diaconat. Les candidats à l'ordination ont tous fait profession, comme c'est la règle.

Puisqu'à ce titre ils sont déjà tenus à la récitation de l'office choral, on demande :

1° S'ils sont tenus de réciter *deux* fois le « Nocturne » qui leur sera imposé par le prélat consécrateur à la fin de la cérémonie, puisqu'il fait déjà partie de l'office ? Ou bien, la récitation de Matines, retardée ce jour-là après l'ordination, peut-elle satisfaire aux deux obligations ?

2° Que faut-il entendre par « Nocturne » ?

3° Quelle est la gravité de l'obligation ?

R. — La récitation de l'Office choral pour les profès et celle du « nocturne » prescrite par le ministre de l'ordination — (plutôt à titre d'action de grâces, que de « pénitence », comme on dit vulgairement, mais très improprement), — sont deux obligations distinctes (bien que *pouvant* porter sur la même formule de prières), parce qu'imposées à deux titres différents. Nul doute donc que l'on doive y satisfaire par une double récitation. La question se pose d'ailleurs de la même façon pour les candidats au diaconat, même dans le clergé séculier, puisque déjà ils sont tenus au bréviaire ; et la solution a toujours été celle que nous donnons ici.

On voudra bien noter, en outre, que le « nocturne » imposé par le pontife consécrateur n'est pas *nécessairement* (bien que ce soit l'*usage* de dire : *nocturnum hujus diei*) celui du jour de l'ordination. Il lui est parfaitement loisible de désigner expressément le nocturne d'un *autre* jour (par ex. d'une fête du Christ ou de la Vierge, de tel apôtre, de tel martyr, etc.) ou bien le 2e nocturne plus spécialement, ou encore le 3e nocturne (v. g. pour de nouveaux diacres, en raison de la lecture de l'évangile qui s'y trouve).

Il serait donc aussi vain qu'irrespectueux de « réserver » la récitation des matines jusqu'après l'ordination. Et, à supposer que les deux obligations puissent être satisfaites par une récitation *unique* (ce qui n'est pas), il ne nous semble pas que ce serait un motif suffisant, — sauf nécessité ou impossibilité de faire autrement, — de bouleverser ainsi la récitation de l'office choral. (On ne voit pas bien quel motif pourrait le justifier pour de jeunes profès sortant de la retraite d'ordination...).

2° Par « Nocturne », il faut entendre seulement les *psaumes* et les *antiennes*, à l'exclusion des leçons, invitatoire et hymne (S. C. des Rites, 19 juillet 1903, n. 4177). Si le prélat se contente de lire la formule du Pontifical : *Nocturnum talis diei*, sans préciser davantage, on prendra le nocturne *du jour*, c'est-à-dire : soit l'unique nocturne férial (9 psaumes), soit le *premier nocturne* (3 psaumes) de la fête ou dimanche, — selon que l'ordination aura eu lieu un jour de férie, ou un jour de fête ou un dimanche. (S. C. Rites, 27 juin 1899, n. 4042).

3° Au sujet de l'*obligation* qui résulte de l'imposition de ces prières par le pontife (comme aussi de la célébration des trois messes pour les jeunes prêtres), la plupart des auteurs gardent un silence prudent. Parmi ceux qui soulèvent la question, aucun ne taxe cette obligation de « grave ». — Dans son Cérémonial (*Les étapes du sacerdoce*, p. 199, note 2), M. Dubosq « remarque que ces prières obligent sous peine de péché véniel ». — Mais il se

garde bien de dire sur quoi il appuie son affirmation. Le P. Vermeersch au contraire, dans son *Epitome juris canonici*, t. II, n. 271 déclare : « *Non constat de ulla obligatione sub peccato, aliquod ex his oneribus implendi* ». Et cette assertion est plus exacte, en ce sens qu'aucun texte ni aucune interprétation *authentique* (du moins à notre connaissance) ne taxe de péché, même véniel, l'omission de cette récitation.

Nous pensons donc qu'en *droit strict* (juridiquement parlant) la prescription ou imposition faite par l'évêque consécrateur n'oblige pas *sub peccato* Mais nous pensons aussi que « moralement parlant », il sera difficile de se soustraire à l'accomplissement de cette obligation sans commettre un péché au moins léger. (On peut comparer cette prescription avec celles des Constitutions des Instituts religieux, qui, pour le plus grand nombre, — et la chose est expressément spécifiée, — n'*obligent pas sous peine de péché*. Et pourtant, *pratiquement*, la violation d'un point de règle s'accompagne souvent de péché, au moins véniel).

Les nouveaux ordonnés mettront donc tous leurs soins à s'acquitter dignement, dévotement et le plus tôt possible (bien qu'aucun temps ne soit fixé, mais ne serait-ce que pour ne pas les oublier...) des obligations minimes qui leur on été imposées. Une négligence volontaire (nous ne disons pas un mépris) serait une disposition d'âme déplorable pour une entrée dans les fonctions sacrées.

A. B.

Q. — Dans le manuel d'*Histoire ecclésiastique* de Marion (1928), il est dit que la 6e session du concile de Trente (*de Justificatione*) avait réuni 55 Pères ; — la 7e session (*Sacrements*), 70 Pères. — Et l'auteur ajoute (naïveté ou humour ?) : « Aux sessions 11e et 12e, on évita de rien définir ; puis, quand *on se crut en nombre*, on ouvrit la 13e session (*Eucharistie*) environ 50 Pères. — A la 14e session (*Pénitence Extrême-Onction*), mêmes Pères, à l'exception d'un nouveau venu, Macaire... »

1° Comment se fait-il que, en un temps où il y avait tant d'évêchés en Europe, il y avait si peu d'évêques à Trente ; alors que, à l'époque de l'arianisme, ils accouraient par centaines ?

2° Comment peut-on dire que, avec 50 Pères ou 70, aux XVIe siècle, un Concile soit œcuménique ?

R. — Avant de répondre aux deux questions précises qui sont posées, il faut dire un mot des chiffres concernant les présences aux sessions indiquées : à la sixième session, 13 janvier 1547, il se trouva 2 légats, 2 cardinaux, 10 archevêques, 47 évêques, 2 procureurs autorisés, 5 généraux d'ordres, 2 abbés, et comme les deux abbés n'avaient qu'une voix ensemble, je compterais : 69 votes et non pas 55.

A la septième session, 3 mars 1547, il y eut 3 légats, 1 cardinal, 9 archevêques, 52 évêques, 5 généraux d'ordres, 2 abbés, soit 71 votes et non 70, pour 72 votants.

A la onzième session, on ouvrait la seconde phase du Concile, sous le pape Jules III. Ce fut une session de pure forme, pour déclarer le concile *repris* Il n'y avait alors que 3 légats, 1 cardinal, 4 archevêques, 10 évêques, ce qui était maigre, mais s'explique par le fait qu'on recommençait l'assemblée, après une interruption de deux ans et un très grave conflit entre le précédent pape, Paul III, et l'empereur Charles-Quint. Cette session eut lieu le 1er mai 1551. La douzième suivit de près — relativement — le 1er septembre 1551. On décida de n'y rien définir, parce que l'on attendait d'autres assistants et que rien n'avait pu être fait dans l'intervalle. Il ne se trouvait alors encore que 3 légats, 1 cardinal, 2 électeurs, 5 autres archevêques, 26 évêques, soit 37 votants.

La treizième session, consacrée à la sainte Eucharistie, fut célébrée le 11 octobre de la même année, devant 3 légats, 1 cardinal, 3 électeurs, 5 autres archevêques, 34 évêques, 5 généraux d'ordres et 3 abbés, ayant ensemble une voix, soit en tout 54 votants et 52 suffrages.

La quatorzième session se déroula le 25 novembre. Elle portait sur la pénitence. On y vit 3 légats, 1 cardinal, 3 archevêques-électeurs, 6 autres archevêques, 40 évêques, 5 abbés, 6 procureurs, un général d'ordre. Je compterais dès lors 65 votants et 61 suffrages.

Comme on le voit, les chiffres donnés par Marion ne sont pas d'une exactitude suffisante [1].

Venons-en maintenant à nos deux questions :

1° Pourquoi y avait-il si peu d'évêques, en ces deux premières périodes du concile de Trente, alors qu'il y en avait tant lorsqu'il s'agissait de l'arianisme ? — La réponse est toute simple : elle est dans la différence des situations politiques. Au temps de l'arianisme, l'empire romain forme un seul tout, qui obéit à un seul maître. L'empereur met à la disposition des évêques de tout l'univers la poste impériale. Il y a de bonnes routes. On circule aisément, au IVe siècle, d'un bout à l'autre de l'empire. Tout conspire à faciliter aux évêques l'assistance aux conciles. De plus, les évêques étaient à proportion beaucoup plus nombreux au IVe siècle, qu'au XVIe. Quand on songe que la seule Afrique comptait plus de 400 évêques ! Les évêques orientaux étaient extrêmement nombreux aussi. Donc, rien d'étonnant que des centaines d'évêques aient pris part aux conciles de Nicée ou de Sardique.

Au XVIe siècle, l'orient est séparé de Rome, donc il manque déjà une moitié des évêques de la chrétienté. L'occident obéit à divers princes, qui ne s'entendent pas. La France est en lutte avec la maison d'Autriche. François Ier et Henri II sont hostiles à Charles-Quint. Cet empereur lui-même cherche à imposer ses vues aux papes. Il est entouré de politiciens qui ne voient de salut, dans la grande crise que subit l'Eglise, que dans leurs calculs à eux et non dans le prestige de la vérité doctrinale. Charles-Quint est entiché de ce qu'on a appelé la « politique des Colloques », et plus tard de la « politique de l'Interim ». Il espère toujours que les protestants seront ramenés par la persuasion diplomatique ou par la force, ou encore par des conférences contradictoires — ce qu'on appelle les Col-

[1] Pour plus de détails sur tout cela, je me permets de renvoyer à mon ouvrage récent : *L'Eglise à l'Epoque du Concile de Trente*, qui est le tome XVII de l'*Hist. de l'Eglise*, de Fliche-Martin (Bloud et Gay).

Beaucoup plus développés encore sont les deux ouvrages suivants : A. Michel et P. Richard, aux tomes IX et X de l'*Histoire des Conciles*, Hefele-Leclercq. Le tome IX de P. Richard est consacré à l'histoire extérieure du concile et le tome X, par A. Michel, à l'histoire intérieure, c'est-à-dire doctrinale.

loques. Il s'oppose donc sourdement au concile. Le roi d'Angleterre est tombé dans le schisme. Le roi de France se tient à l'écart. Il ne reste donc que les évêques espagnols et italiens et de rares allemands pour assister au concile. Dans la troisième période, de 1562 à 1563, sous Pie IV, l'assistance sera beaucoup plus étoffée, grâce à l'appoint de la France.

2° Dans ces conditions, comment peut-on reconnaître le caractère œcuménique à un concile si peu fréquenté ?

Sur ce point, la réponse n'a pas toujours été la même. Si vous aviez interrogé Bossuet sur ce point, il aurait répondu en bon *gallican :* le caractère œcuménique d'un concile vient principalement de l'adhésion unanime de l'Eglise *a posteriori.* Un concile ayant, par ailleurs, les conditions de l'universalité : convocation par le pape, union constante au pape, approbation par le pape, appel fait à tous les évêques sans distinction dans la convocation, n'est tout de même vraiment œcuménique que si l'Eglise universelle, par une acceptation unanime, démontre qu'il tombe sous le privilège de l'infaillibilité promise par Dieu à son Eglise.

Cette condition peut même suffire pour conférer l'œcuménicité à un concile qui n'a eu que la convocation impériale et n'a compté que des évêques régionaux, comme ce fut le cas du second concile œcuménique, celui de *Constantinople,* en 381. L'Eglise entière, en l'acceptant, le consacra.

Cette explication ne peut plus être admise aujourd'hui. Le *gallicanisme* est une doctrine périmée La convocation du pape, la convocation adressée à tous les évêques de l'univers et non à ceux d'un pays ou d'une région seulement, l'approbation par le pape, voilà ce qui constitue les conditions de l'œcuménicité. L'approbation de l'Eglise universelle est désirable et utile, mais elle n'ajoute rien au caractère du concile. Or, les papes du concile de Trente, Paul III, Jules III et Pie IV, ont proclamé hautement leur volonté de convoquer *tous* les évêques, de les *obliger tous,* à assister personnellement au concile, sauf obstacles insurmontables. Ils ont voulu avoir un concile œcuménique, celui-là même que l'Eglise attendait, désirait, demandait. Ils l'ont ensuite approuvé, confirmé, promulgué en tant qu'œcuménique. Dès lors, le concile de Trente, en dépit du petit nombre des votants à certaines sessions, était parfaitement œcuménique et il revêtait les caractères d'infaillibilité que lui conférait l'assistance, promise par Notre-Seigneur, du Saint-Esprit. L'acceptation unanime et constante de l'Eglise, après coup, ne faisait que lui donner plus de prestige et d'autorité, mais n'ajoutait rien à son œcuménicité. Ce n'est pas le nombre des assistants et des votants qui importe ici, mais la présence des conditions d'après lesquelles l'assistance de l'Esprit-Saint a été sûrement réalisée. Il y a eu des conciles très fournis, au temps de l'arianisme, tels que ceux de Rimini et de Séleucie, en mai 359, avec des centaines d'évêques (3 à 400 à Rimini), qui ne sauraient prétendre à l'œcuménicité [1].

L. C.

[2] Sur cette question de l'autorité du C. de Trente, je renvoie de nouveau à mon ouvrage, ci-dessus indiqué, p. 225-242.

LITURGIE

Q. — Lorsque le patron de la paroisse est un saint nommé au canon de la messe (v. g. S. Pierre et S. Paul) doit-on faire l'inclination de tête en prononçant son nom, tous les jours de l'année et aux messes des défunts ?

Cette question posée à des confrères versés en liturgie est restée sans réponse.

R. — La petite inclination (que les liturgistes appellent *minimarum minima*) est une légère inclination de la tête. Elle se fait vers le missel au nom du saint dont on fait la fête, l'octave, la vigile ou la commémoraison (S. R. C., n° 2572, ad 20). Cette inclination, au canon de la messe, se fait tous les jours de l'octave, même si l'on ne fait pas mémoire de cette octave (S. R. C., n° 4116, ad 1, n° 4281, ad 2). Ainsi, on fera l'inclination les 1 et 2 juillet, en nommant les saints Pierre et Paul ; de même, là où saint Laurent est fêté avec octave commune, les 15 et 16 août ; où saint Corneille ou saint Cyprien sont patron ou titulaire, on s'inclinera à leur nom le 21 septembre. Cette inclination ne se fait *jamais* aux messes de *Requiem.*

Ni les auteurs, ni les décrets de la S. C. des Rites, ni les rubriques ne laissent supposer qu'en dehors des cas prévus et énumérés ci-dessus, on puisse faire l'inclination de tête en nommant un saint, même là où il est patron ou titulaire.

Il ne faut toutefois pas confondre l'inclination *minimarum minima* avec la *minimarum media,* qui ne se fait qu'au nom de *Marie, toujours,* même aux messes de *Requiem.*

Q. — Une femme « répondante » ne peut s'approcher de l'autel. — Peut-elle communier sur le degré inférieur (ordinairement c'est le seul) d'un *petit* autel où il n'y a aucune balustrade, aucun banc, aucune chaise ?

R. — Le cas nous paraît chimérique. Qu'un petit autel ne soit séparé de la nef par aucune balustrade, c'est fort possible. Mais qu'on ne puisse, lors de la célébration d'une messe à laquelle une femme répond, y apporter au moins un prie-dieu... !

Le canon 813, § 2 ne permet pas à une femme de servir la messe. Si elle a à répondre, en l'absence d'un homme, pour une juste cause [1], elle doit le faire « *ex longinquo* », c'est-à-dire en restant hors du chœur ou, à défaut de chœur, à une distance convenable de l'autel. En aucune manière (*nec ullo pacto*) elle ne doit s'approcher de l'autel, pas même pour communier. Si elle désire le faire, elle doit s'agenouiller, non pas sur le degré inférieur de l'autel, mais devant un banc ou un prie-dieu placé à une certaine distance de ce dernier (S. R. C., n° 3525, ad 4).

[1] La S. C. des Rites demandait, le 7 août 1836 (n° 2745) une urgente nécessité, le 11 mars 1899 (n° 4015) une simple nécessité. Le Code ne demande qu'une juste cause.